



## What Is Cosmopolitanism, Who Is a Cosmopolitan? From the Perspectives of Political Philosophy and the History of Comparative Literature

GalinTihanov

**Abstract:** The word “cosmopolitanism” comes from two Greek words: “cosmos” and “polis”. Ever since Diogenes declared himself as “a citizen of the world” (a cosmopolitan), cosmopolitanism has been seen as an ideal embodying the awareness and acceptance of the difference between human beings, the universal rights across nations and communities. Modern discourse of cosmopolitanism as an idea imagining a world order sets in with the Age of Enlightenment. Its discursive articulation in domains of political philosophy and literature reflects the processes of recalibration of communities in different historic periods, as well as the crisis and challenges the concepts of nationalism and nation-state faced with. In the age of an emerging German nationalism, Immanuel Kant’s essay “*Towards Eternal Peace*” made foundational contributions to establishing cosmopolitanism as a modern political discourse. Fichte reasserted the peace project positively and considered it a way of defending the French Revolution. In the 20th century, Hannah Arendt and Carl Schmitt, formulated negative responses to Kant’s proposition, showing a concern with totalitarianism and national rights. In the history of comparative literature, the idea of “World Literature” embraces literature as a way of reflecting on cosmopolitanism. In the 18th century, the “cosmopolitan literature” began to rise owing to the endeavor made by Schlözer, Herder, Mercier etc., promoting an inclusive attitude towards difference, which later grew into the dynamic communication between countries, getting closer to Goethe’s “Weltliteratur”. The concept of world literature not only motivated the researches on literary interactions, but also stimulated the national self-consciousness of the individual peoples. The contextualization of the cosmopolitanism suggests that, instead of being mutually exclusive, cosmopolitanism and nationalism have tended to be historically entangled and conjoined. Thus, to be a cosmopolitan, does not entail canceling the political citizenship or being an exile, but acting in the world with a recognition of a shared human constitution and the appreciation of difference.

**Keywords:** cosmopolitanism; nationalism; eternal peace; world literature; Kant; Goethe

**Author:** GalinTihanov earned his PhD from Sofia University and the University of Oxford separately in 1996 and 1998. Then he taught at Merton College (Oxford), Lancaster University and the University of Manchester in succession. He was elected as Honorary President of the ICLA Committee on Literary Theory in 2008 and to Academia Europaeain in 2013. He has been the George Steiner Professor of Comparative Literature at Queen Mary University of London since 2011. His research focuses on Russian, German and Central-European intellectual history and the history of comparative literature. His main works include *Interpretations Texts on Bulgarian Post-Revival Literature; Narratives of Exile: Cosmopolitanism beyond the Liberal Imagination; The Master and the Slave: Lukács, Bakhtin, and the Ideas of Their Time.*

# 何為世界主義？誰是世界主義者？

## ——基於政治哲學、比較文學學科史的考察

提哈諾夫



[摘要]“世界主義”(Cosmopolitanism)來源於兩個希臘詞源：宇宙(cosmos)、城邦(polis)。自第歐根尼宣稱自己是第一個世界主義者開始，世界主義就被視為代表了一種理想，即承認人類的差異以及跨越國家、民族界限的普遍權利。自啓蒙時代開始，現代意義上的世界主義話語，作為一種對世界秩序的理念與想像開始逐漸成形。它在政治哲學、文學、文化領域的不同表現，反映出歷史不同階段中政治共同體的自我調整，也折射出“民族主義”、“民族國家”等概念在當時所經歷的一系列危機和挑戰。在德意志民族主義興起的背景之下，康德的《永久和平論》為世界主義思想在現代政治哲學領域奠定了基礎，同時代的費希特對該項和平計劃做出過積極回應並將它視為捍衛法國大革命的手段。在20世紀，阿倫特、施密特等人對永久和平計劃持消極態度，並分別從極權國家以及民族國家權利等角度進行了思考。在比較文學領域，“世界文學”概念使文學成為表達世界主義觀念的途徑之一。從18世紀開始，在施勒策、赫德、梅西埃等人的努力下，“文學世界主義”興起，並逐漸從兼收並蓄的欣賞態度發展為多國間動態的交流過程，從而接近於歌德的“世界文學”(Weltliteratur)概念。“世界文學”概念不僅推動了國與國之間的文學關係研究，也促進了國別文學民族身份意識的覺醒。通過一系列對世界主義話語的語境化，可以發現，“世界主義”與“民族主義”在歷史上往往處於一種複雜的、互相糾纏的共生狀態，而非互相排斥。因此，取消政治隸屬關係、變成流亡者，並不一定能成為世界主義者，而關鍵在於通過一種承認人類共同生存基礎並欣賞擁抱差異的方式來存在並行動於這個世界之中。

[關鍵詞]世界主義 民族主義 永久和平 世界文學 康德 歌德

[作者簡介]加林·提哈諾夫，1996年、1998年分別在索非亞大學、牛津大學獲哲學博士學位，之後任教於墨頓學院、蘭卡斯特大學、曼徹斯特大學，2008年當選為國際比較文學學會(ICLA)理論委員會榮譽主席，2013年當選為歐洲科學院院士，2011年至今擔任倫敦大學女王學院“喬治·斯坦納”(George Steiner)講席教授；主要從事俄國、德國以及中東歐思想史和比較文學史研究，代表性著作有《保加利亞後復興文學文本闡釋》、《流亡敘事：自由主義想像之外的世界主義》、《主人與奴隸：盧卡奇、巴赫金及其時代的思想》等。



“世界主義”（Cosmopolitanism）思想在當今世界已經產生廣泛影響，同時也不斷受到各方面的質疑和挑戰。本文試圖以“世界主義”在現代性中是一種潛在的功能性話語為研究思路，從政治哲學、比較文學學科史兩個方面來追溯和重現其在具體歷史中的話語實踐，揭示這種話語的雙重本質，並且把重點放在考察兩個與啓蒙有淵源的觀念，即“永久和平”與“世界文學”上。

### 一 “世界主義”與不斷調整的“城邦”觀念

2004年，耶魯大學政治學教授本哈比（Seyla Benhabib）出版了《他人的權利》（*The Rights of Others*）一書。書中的觀點，為將“世界主義”作為一種功能性話語提供了基礎。她指出，在民主的合法化過程中，其核心部分存在着一種緊張關係；並由此牽扯出了民主制度中的一項悖論，即當人們用“我們”來表達普遍的人類權利時，實際上進行的是一種排除行為——將自身合法化的同時，是對他者的“去合法化”（deligitimation）。<sup>①</sup>當然，這並非本哈比的發明。在她之前，克莉斯蒂娃（Julia Kristeva）曾借助對阿倫特（H. Arendt, 1906—1975）《極權主義的起源》（*The Origins of Totalitarianism*）一書的回顧，在《陌生的自我》（*Strangers to Ourselves*）書中思考過這一問題。克莉斯蒂娃仔細檢視了《法國人權宣言》開篇的若干段落，追溯了人類普世權利與人類具體權利之間的語義滑移，指出這種滑移之所以能夠產生，是由一個特定的“城邦”（polis）以及它所強制施行的公民財產守則所保證的。本哈比的創新之處在於，確認這一悖論的同時再構想一種消解的途徑。她認為，民主制度依賴於一個以領土為界、由“民衆”（demos）操作的主權，但同時存在着民主的“反覆運算更新”（democratic iteration）。<sup>②</sup>這是一個對民主制度不斷喚起、撤回，並在“本土”與“普遍”之間進行連續性協商的過程。本哈比相信，民衆作為人民主權的實施者，在掌握具體領土範圍內的控制權的同時，會投身於一種反射性的自我建構的行為中；通過這種行為，“民衆”的邊界可以被重新調整。這導致本哈比在實踐方面堅守“世界主義的聯邦主義”（cosmopolitan federalism）信條，並視此為解決民主悖論的方案。而在這個解決方案中，康德（I. Kant, 1724—1804）的身影越發凸顯出來。因為，康德的永久和平計劃正是建立在一個由眾多共和國組成的鬆散的世界聯邦（而非一個單獨的世界國家）這一構想基礎上的。

事實上，不僅“城邦”民衆可以重新調整邊界，“世界主義”也可以視為一種話語實踐。作為一種“標記物”（marker），它需要在歷史語境中被分析、解釋，回溯共同體的不同階段（不僅僅民族國家的人民主權，還包括次國家的地方層級以及跨國形態的共同體）。在這些階段中，共同體改變了它們的形態與邊界——或是擴大範圍，變成更具包容性的團體；或是收縮規模，成為更具排他性的組織。“世界主義”話語作為一種歷史症狀、一種信號，顯示出共同體邊界的調整、自我認知的調整以及地位的調整正在進行中（雖然常常帶有時間差）。它既可以通過一系列自我反射行為，又可以通過大量未被反映的實踐活動來完成。

所以，在“世界主義”話語顯現的任何場合，都需要一種歷史性的解讀來揭示它在社會中的功能。作為一系列話語實踐，“世界主義”既可以作為直接工具進行操作，也可作為間接的手段。可以肯定的是，它作為一個“標記物”，能夠標記出“‘城邦’調整”（the recalibration of the polis）的不間斷過程。需要指出的是，這裏之所以選擇“城邦”（polis）而非“民衆”（demos）一詞來表述，是為了呼應阿倫特在《人的境況》（*The Human Condition*）書中不懈探索的那個政治哲學領域中的經典問題：對一個城邦來說，其最合適的規模究竟有多大？（“城邦”在這裏指代任何擁有自身統治法則的政治共同體。）

當然，“世界主義”並非唯一具有此種功能的標記物。處於政治學、歷史學之間尚未得到可靠詮釋的，還有“國際主義”（Internationalism）、“普遍主義”（Universalism）、“跨國主義”（Transnationalism）、“多元文化主義”（Multiculturalism）等等。它們雖然與“世界主

①② Seyla Benhabib, *The Rights of Others* (Cambridge: Cambridge UP, 2004) .



義”概念並不一致，但或可以視為正在行使着相同的功能——標記出“‘城邦’調整”的過程。與這些概念相比，“世界主義”的特點在於以下四個方面：（1）相較於“普遍主義”，世界主義是在一種吸收差異而非消滅差異的期待視野內運作；（2）相較於“國際主義”，世界主義並不是將民族/民族國家視為僅有的承載差異的實體或者構件；（3）相較於“跨國主義”，世界主義並不堅持無涉價值的、中性的、描述性的框架；（4）相較於“多元文化主義”經常引發的各自平行、互不干涉的孤立主義模式，世界主義非常理想化地保持了對他者的互動性的欣賞與確認。<sup>①</sup>它尤其與跨國主義之間的對比十分明顯：跨國主義自1970年代開始興起，早期由於美國政治學者的倡導而走上一條擱置人類一切本體論訴求的道路；而世界主義始終都將其主張建立在一個共有的人類基礎之上，這個人類基礎是可被動員或至少是可被致以敬意的。

關於自由（人權）與民主（公民權）之間的緊張關係，阿倫特、克莉斯蒂娃、本哈比以及其他一些學者如德里達（J. Derrida, 1930—2004）等均有過探討。他們使人們注意到，在任何關於世界主義的討論中，民族問題都是一個不可回避的存在。在1990年代，曾一度出現將世界主義理解為一種針對全球化過程中不公平現象的補償和治療，貝克（Ulrich Beck）、赫爾德（David Held）是這一觀點最突出的支持者；<sup>②</sup>世界主義也因此被認為已在全球舞臺上得到展開，與之相配合的是一系列全球化現象，包括眾多非政府組織、全球施壓團體、“世界公民”等等。但這種觀點會帶來一些後續的問題，比如將“世界主義”概念化約為“一種缺失特殊性的理論”，而不是將它視為一種積極有效的歸屬形式。針對這一觀點的局限性，卡爾霍恩（Craig Calhoun）做了令人信服的闡釋。<sup>③</sup>就目前看來，“全球/世界公民身份”（global/world citizenship）這一概念仍是定義含混的範疇。“世界公民”概念不足的地方還在於，世界主義與民族國家/民族主義在歷史和現實中的糾纏一直處於被忽視的狀態。民族主義與世界主義在現代歐洲歷史上已經共生性地在數個節點進行了連接。這並不是要求恢復民族主義的方法論，而是要求人們關注世界主義與民族主義之間流動的共棲關係。這種共棲關係增進並重申了“世界主義”作為一種標記物/徵候（marker/symptom）在“‘城邦’調整”過程中的歷史意義，它顯示了歷史性的一些階段。在這些階段中，民族邊界、“民族”概念都面臨着危機。

由於世界主義在不同歷史時期表達的意義各不相同，對此概念的定義也不斷發生着轉變，因此就要求在一系列大歷史片段中對其意義採用類型學的研究方法。“世界主義”主要被運用於以下三個層面：（1）在個體層面，表達個體對於整個世界（宇宙）以及與之相契合的城邦的歸屬與熱望。這種精神要求個體對不同文化秉持開放心態，並能夠超出自身的直接經驗以及熟悉區域。（2）在體制層面，用來表達世界政治秩序的基礎。（3）作為1990年代發展起來的方法論範式，它試圖解釋當今互相關聯的全球化形勢，並與“跨國主義”形成了互補、競爭的關係。這三個層面並不互相孤立，而且在歷史上經常相互交疊。

在歷史上，城邦的公民對城邦與整個世界（宇宙）的歸屬感、作為城邦公民的身份感，是世界主義話語表達的最早形式。它發端於古希臘犬儒學派以及稍後的斯多葛學派<sup>④</sup>，後來發展出很多形式，其中一部分甚至延續至今。它促進了人們對文化差異的高度自覺和接受：一開始主要是一種個體行為，之後的階段進一步發展為集體性的認識。近年來，努斯鮑姆（Martha Nussbaum）在此領域作了出色的研究。她試圖通過溝通斯多葛學派與康德，來復現古代對城邦、宇宙的歸屬感，並與作為一種世界秩序基礎的世界主義現代話語進行連接。<sup>⑤</sup>這雖是一種有價值的解讀，但從政治史、思想史角度看，其中隱藏的斷裂感和非連續性是巨大的。因為，康德不

① Ulrich Beck, *The Cosmopolitan Vision* (Cambridge: Polity, 2006).

② Ulrich Beck, *The Cosmopolitan Vision*; D. Held, *Cosmopolitanism: Ideals and Realities* (Cambridge: Polity, 2010).

③ Craig Calhoun, "Social solidarity as a problem for cosmopolitan democracy" *Identities, Affiliations, and Allegiances* (Cambridge: Cambridge UP, 2007), 285-302.

④ Cheikh Mbacke Gueye, *Late Stoic Cosmopolitanism: Foundations and Relevance* (Heidelberg: Winter, 2006).

⑤ M. Nussbaum, "Kant and Stoic Cosmopolitanism", *Journal of Political Philosophy* 1 (1997): 1-25.



同於斯多葛學派，他為世界主義理念制定了日程。他的世界主義作為一種現代性話語，思考了政治力量、政治集群、政治目標等一系列問題。即使其中仍保持着道德律令，其本質仍然是政治性的。它超出了斯多葛學派將世界主義作為公民個體精神來理解的範圍；在後者那裏，世界主義並不強制要求具備具體的政治計劃，也不需要朝向一個新的世界秩序邁進。

從這個意義上說，世界主義作為一種現代政治話語是從康德那裏發端的，或者說是從他的《永久和平論》（*Towards Eternal Peace*, 1795）開始的。正是從這個文本開始，人們在想像世界政治秩序時，纔開始帶入世界主義意圖。從康德開始，“世界主義”與“世界主義世界秩序”（*cosmopolitan world order*）開始被頻繁地等同起來；因而，現代意義上的世界主義話語在歷史上最、最主要的形態，就是一種關於世界秩序的理念和想像。

## 二 “永久和平”觀念——世界主義作為新的世界秩序的基礎

作為一項新的世界秩序計劃，之所以說康德的《永久和平論》具有創新性，是因為它區別於在他之前出現的那一系列“和平”理念。<sup>①</sup>作為歐洲第一項和平計劃，杜波依斯（*Pierre Dubois*, 1250—1322）的《聖地的光宴》（*De recuperatione Terre Sancte*, 1305; 1308）是一個僅在基督徒範圍內提出的和平命題，旨在收復“聖地”（*the Holy Land*）。之後，伊拉斯謨（*D. Erasmus*, 1466—1536）在《上告和平》（*Queerly Pacis*, 1517）一文中對戰爭進行了純道德的指控；威廉·佩恩（*William Penn*, 1644—1718）的文論《朝向現在與未來的歐洲和平》（*Towards the Present and Future Peace of Europe*, 1693），則被普遍認為是最後一次從宗教角度進行的對和平的解讀。“永久和平”作為一種迫切需求品的首次出現，是在聖皮爾神父（*Saint-Pierre*, 1658—1743）的三卷本《維持歐洲永久和平計劃》（*Projet Pour Rendre la Paix Perpétuelle en Europe*, 1713）中，這項計劃已包含了一個國際性的國家聯邦的所有基本元素。盧梭（*J-J. Rousseau*, 1712—1778）曾撰文《選段》（*Extrait*, 1756—1761）、《判斷永久和平》（*Jugement sur la Paix Perpétuelle*, 1756），對聖皮爾的和平計劃作出回應；伏爾泰（*F. M. Arouet*, 1694—1778）則以“好心人”（*Dr. Goodheart*）為筆名，批評了聖皮爾關於國家間聯邦組織的想法，堅持認為和平祇有通過道德進步纔可能獲得。康德既與盧梭不同，拒絕承認為了獲取和平，那個假想中的、由不同國家組成的世界聯盟擁有發動戰爭的權力；也與伏爾泰不同，不相信和平可以通過道德進步來獲得；更與聖皮爾神父不同，並不尋求通過歷史事例將和平觀念合法化。他試圖將和平固定為哲學上的必需品，並且不受具體歷史階段的發展特色所支配。與包括萊布尼茨（*G. W. Leibniz*, 1646—1716）在內的前輩們相信對歐洲以外地區進行戰爭輸出是合法的相比，康德是第一位克服了歐洲中心主義思想的哲學家。他認為，和平必須是整體的、普遍的。

考察康德的永久和平論，還需要將其放置於18世紀末的德國話語實踐總體背景中。在當時的德國，遊記文學非常流行。這類文學常常以“世界旅行”（*cosmopolitan tours*）為標題，來報告旅途中的見聞——不僅包括出國旅行，也包括德國境內的跨省旅行。“世界的”（*Cosmopolitan*）概念，帶來了一種向外的開闊視角，引發了對德國地理的探索。雷布曼（*G. F. Rebmann*, 1768—1824）的作品《穿越部分德國的世界旅行》（*Kosmopolitische Wanderungen durch einen Teil Deutschlands*, 1793），用十四封信的形式，繪製了他從埃爾蘭根到萊比錫再到柏林的旅程，對德國社會種種駭人聽聞的不公正現象進行了揭露。雷布曼認為，與其去傳遞錯誤的愛國主義思想，還不如為建立德意志民族的政治、道德、文學性格而奮鬥。<sup>②</sup>在其他的一些事例中，地區間的旅行常常暗示了對更廣闊的文化空間的探索，以及視野的擴展、成熟思維的獲取。需要注意的是，在那個時代，“世界的”一詞往往包含着“精於處世之道，有文化，有教養，有智慧”

① *Pax Kantiana, Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs "Zum ewigen Frieden" (1795)* (Vienna: Böhlau, 1992), 23-38.

② *Rainer Kawa, Georg Friedrich Rebmann (1768-1824): Studien zu Leben und Werk eines deutschen Jakobiners* (Bonn: Bouvier, 1980).



的內涵。<sup>①</sup>在這裏，有必要發掘康德和平計劃中蘊涵的深意，即它是在一個德國民族主義興起以及政體不斷擴張邊界的社會背景下產生的。兩套話語的能量——“城邦”在擴張過程中的自我調整，那些伴隨而來的“自我實踐行為”（比如，通過旅行以及其他方式來瞭解世界的未知部分，完成自我教育與自我提升等等）——是同時發揮效力的。所以，那種認為世界主義與民族主義是互相排斥的觀念，純屬主觀的臆想。

這種遊記文學的實踐活動並非無關緊要，它對康德學習和教授地理知識提供了重要的參考。他的和平、友愛的觀念，就來源於他在空間、地理學科方面的思考：“既然地球是圓的，人們便無法在一個無限的空間內活動，而必須也必然對他人的在場保持忍讓。”<sup>②</sup>人的活動、交流意味着要與他人發生關係——無論是作為主人還是異鄉的訪客，這就使得在國家與訪者之間制定一種文明規範變得迫切了。為了解“世界環遊”實現其目標，應在每一項人類跨界活動和交流活動中，在普遍性原則的基礎之上，提出一種“世界公民權利”（cosmopolitan [weltbürgerlich] right）。值得注意的是，康德的“世界公民權利”不同於國際法，因為它不僅包含了國家間關係，也包含了國家與非公民個體之間的關係。這種差異，使從制度上找到一種可操作的方案變得不易，也增加了實現康德計劃的難度。

世界主義與民族主義之間強烈的滲透，最明顯的體現是在康德同時代人的回應中<sup>③</sup>，尤其是費希特（J. G. Fichte, 1762—1814）。他試圖分享康德世界主義這個想法，並進一步將它推廣為捍衛法國大革命的手段。在其早期作品尤其是1796年對康德的評論性文章中，費希特就曾表達過這一觀點。他強烈地感覺到，德意志城邦正在對自身進行強有力的“調整”，此時唯一合乎情理的合法性可能來自以民族為基礎的、對世界主義的捍衛。因此，他的《論封閉的商業國家》（*Der Geschlossene Handelsstaat*, 1800）一書，並不僅僅意在為國家社會主義/極權主義描繪藍圖；同時，也是對法國大革命以及永久和平計劃中的世界主義理想的捍衛。

康德關於永久和平的文章完成於1795年秋，直接動因來自同年春天由普魯士與法國締結的《巴塞爾和平條約》。普魯士被免除了作為反法聯盟成員的義務，但同時必須放棄其在萊茵河西岸的土地。費希特認為，為了保衛法國大革命的成果，也為了使和平計劃獲得永恆的基礎，國家（德國）必須去除向法國開戰的動機。而為了壓制侵略的衝動，則要培育一個獨立富強的國家，使其在本國領土內能充分掌控其經濟活動。也就是說，經濟獨立性的增強，會使其失去開戰的理由。如此一來，本來試圖捍衛大革命以及永久和平秩序的政論，最後呈現為一份為封閉專制的民族主義迷夢服務的文件。而正是在此處，人們卻發現，民族主義與世界主義偽裝於具體的社會經濟項目之下潛在性地共生（這種經濟項目，涵蓋了所有的商業活動，從貿易到匯率的制定，再到類似行會的工業集團組織等等）。

與此相似的是，20世紀對於康德計劃的回應同樣展示了對民族主義、民族國家的主權，以及重大歷史時期“城邦”調整的關注。兩位差異性極大的學者——阿倫特與施密特（C. Schmitt, 1888—1985）就對永久和平計劃提出過他們的經典看法。在《康德政治哲學講稿》（*Lectures on Kant's Political Philosophy*）一書中，阿倫特堅持認為，永久和平是擴大心靈空間以及視野的一個先決條件；在心智擴展後，人們纔可以進行必要的判斷行為。在《卡爾·雅思貝爾斯，世界公民？》（*Karl Jaspers, Citizen of the World?*）一文中，阿倫特考察了形成世界秩序的條件，將自己宣佈為“無戰爭世界”這一理念的懷疑者。雖然阿倫特贊成把廢止戰爭作為理想，但同時又對其可能產生的後果發出警告：“對戰爭的廢止，就如同對主權國家的集體性廢止，這本身包含着特殊的危險性；以往那些形式各異的軍隊享有他們的古老傳統以及或多或少給他們帶來榮耀與

① Wilhelm Feldmann, “Modewörter des 18. Jahrhunderts II”, *Zeitschrift für deutsche Wortforschung* 3-4 (1904-1905): 299-353.

② Immanuel Kant, *Political Writings* (Cambridge: Cambridge UP, 1991), 106.

③ Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. Texte zur Rezeption, 1796-1800* (Leipzig: Reclam, 1984); Ewiger Friede, *Dokumente einer deutschen Diskussion um 1800* (Munich: C. H. Beck, 1989).



尊重的行為準則，而這將會被聯邦形式的警察力量所取代。在我們過去關於現代警察國家與極權政府的經驗中，無限全能的警察力量的興起超越了舊式的軍隊力量，我們過去的經驗顯然無法讓我們對前景保持樂觀。”<sup>①</sup>因此，阿倫特認為，戰爭也許是非極權的世界政治秩序中的一項必要裝置，它能夠疏導和解決衝突。在這一點上，她是贊同雅思貝爾斯（K. T. Jaspers, 1883—1969）的觀點的。雅思貝爾斯在1957年曾就康德的永久和平文章發表過看法，認為“在人類這個種族仍然存在的文明階段，戰爭是進步不可缺少的手段”<sup>②</sup>。雅思貝爾斯注意到，在康德更早期的著作《判斷力批判》（*Critique of the Power of Judgment*, 1790）中，暗含着對戰爭崇高性的一種癡迷——將戰爭與和平時代單調乏味的商業精神相提並論。<sup>③</sup>

相較於啓蒙帶來的那些不可剝奪的人類權利，阿倫特最終更傾向於由埃德蒙·柏克（E. Burke, 1729—1797）所辯護的、也就是民族國家所捍衛的“必須繼承的傳統”（*entailed inheritance*）。她真誠地致力於那種能夠將個體容納為人類集體一分子的世界主義理想，但同時她更懼怕，“在未來的某一天，高度組織化和機械化的人類會決定，為了人類的整體性，最好採取一種頗為民主的方式——比如少數服從多數的方式——來清算人類群體中的某一部分成員”<sup>④</sup>。

施密特是世界主義思想的反對者，但他同時不滿足以國家為基礎的政治學說。他的思想，在第二次世界大戰前後有着明顯的不同。在戰前，施密特沒有援引康德，而是直截了當地反對世界主義，並將它視為帝國對其世界霸權進行合法化的工具。在《空間革命》（*Die Raumrevolution*）一文中，他頗帶輕蔑口吻地說道，在“民族聯盟的日內瓦和平主義者”（*Genfer Völkerbundspazifisten*）看來，地球僅僅是“一個世界性的小旅館”。<sup>⑤</sup>這裏的“旅館”一詞，具有明顯的粗俗色彩，意指一種無根性的遊蕩，與國家之間不背負任何義務與責任，而祇是維持一種暫時的、鬆散的寄居關係。同時，施密特宣稱，大英帝國把小國家變成了“世界餐廳裏的小雞”<sup>⑥</sup>。這一尖刻的論調，有着豐富的潛臺詞。施密特其實是想，在第一次世界大戰後，在德意志民族國家的力量大大削弱之時，應集中精力為其復興創造條件，而此刻孤立主義的政策被認為是抵抗戰勝國以及帝國壓制的最有效的方法。第二次世界大戰結束後，施密特繼續反對世界主義，但同時卻又質疑“民族國家”這一概念的充分性。施密特認為，兩極的世界結構最終會因為一種真正的政治多元主義的回歸而被消解，這種多元主義根植於大量的能獨立發展的“大空間”（*Großräume*）之上。他不再將這些大空間構想為圍繞某個強勢民族的多民族帝國的聯合，而是將它設想為有影響力的區域性組織以及民族國家的聯盟；在這些聯盟中，民族國家有權索取其政治身份以及自身的合理角色。1955年，在一本紀念榮格爾（E. Jünger, 1895—1998）的文集中，施密特認為，西方與東方、資本主義與社會主義之間的二元性，又折回到了陸地與海洋這一古老的兩分法上來。此時的施密特正盡力去描繪一個不再由兩個超級大國把持的世界，而是探索一個有希望的、可能出現的多中心主義的組織方式。<sup>⑦</sup>“和平”在這個新的政治體制中仍然是受歡迎的，但並不是作為人類的永恆狀態，而僅僅是一種有條件的狀態，是對暫時獲得的權力平衡狀態的現實性的確認。正如施密特1955年給科耶夫的信件中所言，“大空間”中競爭性的多元主義會保障一種“有意義的敵對態度”，這將提供一種持續的“製造歷史的能力”。<sup>⑧</sup>因此，施密特在對康德的世界主義與永久和平設想持消極態度的同時，並沒有將狹隘的民族國家政治學放在優先選擇的位置之上，而是設想了一種不同的城邦類型——既非民族國家也非帝國，而是建基於戰後“大空間”之上，從而實現自身目標的一種新型政體。

① Hannah Arendt, *Men in Dark Times* (New York: New York, Harcourt, Brace & World, 1983), 81-94.

② Karl Jaspers, *Kant* (New York: Harcourt, Brace and World, 1962), 114.

③ Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgment* (Cambridge: Cambridge UP, 2000), 146.

④ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1967), 299.

⑤⑥ Carl Schmitt, *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969* (Berlin: Duncker & Humblot, 1995), 388-394, 391.

⑦ Carl Schmitt, “Die Ordnung der Welt nach dem zweiten Weltkrieg”, *Staat, Großraum, Nomos*, 592-618.

⑧ P. Tommissen, “Zweimal Kojève”, *Schmittiana: Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts* 6 (1998): 11-143.



### 三 “世界文學” 以及作為學科的比較文學史

18世紀的政治哲學、文學、美學常常處於同一知識探索場域，產生同一套知識網絡。這其中，任何一個知識領域產生的具有說服力的論點和技巧都會在另一個領域中扮演同樣重要的角色。大約在康德寫出《永久和平論》的十年前，在他的《帶有世界主義意圖的普遍歷史觀念》（*Idea for a Universal History with Cosmopolitan Intent*, 1784）中就認為，最能夠記錄歷史並且符合理性預設目標的文類，也許是小說而非歷史編纂。這就有必要考察一個概念（也即後來的一個學科）的發展史。這個概念，吸納了文學並使之成為表達世界主義觀念的途徑之一；同時，它也反映了世界主義與民族主義之間複雜的共生關係。這個概念，就是“世界文學”（*world literature*, *Weltliteratur*）；這個值得追根溯源的學科，就是比較文學。

說到“世界文學”一詞，人們大都與歌德（*J. W. v. Goethe*, 1749—1832）相聯繫，理由無非是，他在1827年已準確地將“世界文學”表述為作家與作家以及作家與讀者之間一個正在壯大的交流網絡，是一個進行中的過程而非已經實現的理想。但事實上，早於歌德半個世紀前，德國歷史學家施勒策（*A. Schlözer*, 1735—1809）就已經在使用“世界文學”一詞了。在長期旅居聖彼得堡之後，施勒策返回德國並在哥廷根被授以俄國文學教授一職（1769）；在此職位上，施勒策出版了一本關於冰島文學與歷史的書籍（1773）。其中，他總結道：“中世紀的冰島文學對於整個世界文學來說，與盎格魯-撒克遜、愛爾蘭、俄國、拜占庭、希伯來、阿拉伯以及中國文學同樣重要。”<sup>①</sup>施勒策關於“世界文學”的觀念，反映了啟蒙運動的探索精神以及當時人們擴展文化認知範圍的抱負心——要求對原來那些被視為是周邊的、次要的文化採取兼收並蓄的態度，西方經典僅僅是更具多樣性的文化寶庫中的一個組成部分。這修正了歐洲中心主義的文化模式，並進一步支撐了現今的“世界文學”觀念。

啟蒙運動和浪漫主義運動在這方面形成了一種傳承，那些具有異國情調的、陌生的元素漸漸在文學與藝術中流行開來，並迫使藝術家們不得不思考如何處理差異纔能使這些異域元素在西方文化規範中保持自身的本真性。稍後於施勒策，赫德（*J. G. Herder*, 1744—1803）在其《民歌集》（*Volkslieder*, 1778—1789）的初版中，彙編了一套口頭詩集，其取材遠至秘魯；而在《歌曲中的各民族聲音》（*Stimmen der Völker in Liedern*, 1807）中，又進一步擴展到馬達加斯加等地。值得注意的是，在施勒策眼中，文學的發展來源於世界單個民族文化的發展，世界文學是一種積累性的、合計形式的實體，通過增加具有文化價值的國別文學的種類，世界文學可以得到完善。對文化差異性的承認以及鑒賞，經由民族/國家集體性的代理，成為了具有廣泛意義並在經驗上可以感知的人類友愛信念的延伸。但除此以外，施勒策在推進國別文學的對話與交流方面，則顯得少有興致。

與“世界主義”一樣，“世界文學”也有不同的內涵。由於它與“文化經典”這一概念相近，人們自然地會將它與文明、博學等品質相聯繫。例如，在1790—1813年間，維蘭德（*C. M. Wieland*, 1733—1813）就將“世界文學”等同於學識、禮貌。他的這一解釋，要早於歌德的1827年。<sup>②</sup>而比施勒策、維蘭德對“世界文學”的使用更重要、更有趣的是梅西埃（*L-S. Mercier*, 1740—1814），他在翻譯席勒（*J. C. F. v. Schiller*, 1759—1805）的《奧爾良的貞德》（*Die Jungfrau von Orleans*）的法文版序言（1802）中就使用了“世界主義文學”（*cosmopolitisme littéraire*）這一概念。這可以說是“世界文學”一詞的正宗來源。因為，是梅西埃首次將法文中的“世界主義”一詞賦予了褒義性質。在這之前，法語中的“世界主義”往往指居無定所之人，或者如盧梭在《愛彌兒》（*Emile*）中所指的不合格的、弱小的愛國主義者。而現在，世界主義開始體現在

① Wolfgang Schamoni, “‘Weltliteratur’ – zuerst 1773 bei August Ludwig Schlözer”, *Arcadia* 2 (2008) : 288-298.

② Hans-J.[Joachim] Weitz, “‘Weltliteratur’ zuerst bei Wieland”, *Arcadia* 2 (1987) : 206-208.



對莎士比亞（W. Shakespeare, 1564—1616）、席勒等人作品的表述中，是一種被欣賞的品質，並內在於那些必然超越國別界限的偉大作品之中。同時，作為之前的兩點假設（即世界主義與民族主義長期的共生狀態以及世界主義話語是“城邦”自我調整過程中的標記物）的又一援證，“世界主義的文學”這一概念的出現正值德國民族主義興起之時——面對法國文化，它企圖尋找自己的文化身份。梅西埃這一新造詞，就是對此現象的回應與確認。這也促進了雙方民族彼此的認知以及對友好關係的修復。歌德的“世界文學”概念，正是根植於這樣一種文化互惠的雙邊關係的建構活動中。這一術語經由歌德，影響蔓延到當時的法國文學圈以及歌德自己作品的法語譯本中。與施勒策不同的是，歌德超越了那種添加式的靜態的文化財富觀念，將“世界文學”設想為一個動態的“交流”過程和“智性的自由交易”。

這一重要內涵在19世紀的“世界主義文學”（cosmopolitisme littéraire）的話語實踐中被保存下來，最具代表性的無疑是戴克斯特（J. Texte, 1886—1919）。他在《盧梭與世界主義文學的根源——18世紀英法文學關係研究》一書中，擴展了英法雙邊的文學網絡，並為法語文學圈考察了盧梭對英語文學的發掘。盧梭也因此被視為是這方面的開創者，成了從啟蒙到浪漫主義的關鍵人物，並客觀上促進了民族之間隱形的關係網絡的形成。<sup>①</sup>斯達爾夫人（Madame de Staël, 1766—1817）對德國文學的發掘同樣至關重要，並被作為盧梭傳統的延續而受到讚譽。啟蒙運動和盧梭在戴克斯特的“世界主義文學”這一話語實踐中佔據着核心位置，戴克斯特的實踐慢慢喚醒了法國人，使他們意識到盎格魯-撒克遜人以及德意志種族所取得的成就。在對英語以及德語文學、文化做了充分翔實的普及工作後，戴克斯特認為，“浪漫主義的世界主義”（Romantic cosmopolitanism）建立在啟蒙對世界價值以及世界文化秩序的關懷之上，是話語在進行跨界活動。它是促使南北逐漸共融的一個工程，其手段是構建一個能夠欣賞各自差異性的文化雙邊主義網絡。

戴克斯特明確地強調了啟蒙運動的延續性。他強調了斯達爾夫人與盧梭、伏爾泰、孟德斯鳩（B. d. Montesquieu, 1689—1755）等人之間的淵源，其中對斯達爾夫人與孟德斯鳩之間的比較尤其有意義。因為，孟德斯鳩為斯達爾夫人提供了一個思考文化多元性的框架，即南北區分的兩極結構。在《法的精神》（*The Spirit of the Laws*）中，孟德斯鳩將北方與南方描述為兩個截然不同的世界，前者擁有獨立精神，而後者沒有。由此，戴克斯特進一步推導出南北雙方在宗教領域的不同，並認為新教主義是北方獨立精神的出色成果，南方對北方的這一絕對優勢永遠祇能望其項背。他認為，斯達爾夫人通過思考宗教與藝術之間的聯繫，比孟德斯鳩走得更遠。斯達爾夫人從北方的審美經驗中，讀出了孟德斯鳩與盧梭所倡導的那種新教主義中堅韌的獨立精神。這種精神，被戴克斯特解讀為現代性的解放精神的表達方式。他進一步宣稱，“世界主義者”是南方（法國）的浪漫主義作家；他們追逐盧梭的腳步，“厭倦了那些長久把持權威地位的古老文物”，<sup>②</sup>所以採取了北方獨立自主的態度，並有意與古典傳統保持距離。

斯達爾夫人在其活動生涯的大部分時間內是一個流亡者。流亡可被視作是世界主義態度的具體表現之一，往往也是世界主義話語實踐活動的形成因素。毫無疑問，流亡話語包含了一種頗具創造力的疏離效果，它賦予文學的理論建構工作以具體的內容和真實性，並超越了母國的文化經驗。但對流亡的理想化行為需要作具體分析，因為在某些歷史情境中，流亡反而阻礙了世界主義精神的產生與鞏固。例如，1930—1940年代的莫斯科，曾收留了一批來自中歐的左翼分子。他們信奉“世界無產階級聯盟”的信條，並且來自世界主義文化背景下的布達佩斯、維也納以及奧匈帝國的其他城市，其中的許多人從事文學、哲學、電影工作。但是，他們保持着世界主義者的身份卻沒有所屬的“城邦”。他們中沒有人真正進入過權力的內部網絡，即使在其專業領域內也往往不被信任。他們的工作受到監視、非議以及公開的抨擊。在信仰與願望層面，他們是世界

①② Joseph Texte, *Jean-Jacques Rousseau and the Cosmopolitan Spirit in Literature. A Study of the Literary Relations between France and England during the Eighteenth Century* (London: Duckworth, 1899), 377, 364.



主義者，但他們無法接觸到一個可以施展其公民精神的具體政權，他們被現實的政治程序排除在外。<sup>①</sup>

流亡在此形成了分化：流亡既可能使自身的世界進一步擴展，也可能使之進一步狹隘。如果把對流亡行為的浪漫化當作產生世界主義態度的持續永恆的動力，那麼必然會忽略許多更為重要的方面。例如，在新的文化框架內的磨合問題，自身經驗在非母語中的表達問題，以及如何處理環境改變所帶來的失落感、創傷感等等。當這種翻譯自身、安置自身的努力失敗後，當流亡者最終發現根本無法參與新的政權，退縮感與斷裂感就會慢慢襲來。所以，一個人無須為了變為世界主義者而變成流亡者，流亡也不是成為世界主義者的必要條件。

綜上所述，何為世界主義，誰是世界主義者，這些問題是充滿實驗性質的。第歐根尼（Διογένης，前412—前324）從家鄉錫諾普被放逐後，即將自己視為一個“世界公民”（*citizen of the World*）/世界主義者（*cosmopolitan*）。自那時起，“世界主義”雖然一直缺乏一個清晰的定義，但始終被理解為是一種體現了對人性、尊嚴、權利的承認與期望的話語和道德實踐，它跨越了文化與社群的邊界。世界主義始於對普遍性的人類本質的認可，祇為超越其自身並在差異中獲得普遍性。但是，成為世界主義者並不僅僅意味着宣佈自己對世界的歸屬，而意味着要通過一種擁抱差異的方式存在並行動於世界之中。世界主義是一種對文化差異主動吸收、欣賞的特殊態度，並時時刻刻遵循着“尊重他人”這一道德律令。在古希臘語義中，世界主義不僅意味着與現實世界相契合的寬廣的物理空間，也意味着有秩序的、合理的組織，它將混亂的狀況排除在外。因此，世界主義是一種文化形態、一整套價值觀念的對應物；它強調好奇、尊嚴，以及對敵意情緒的壓制。至於這種理想是否可以從現實中獲得，以及其獲得的條件是什麼，則是另一個需要討論的話題。

[編者註：該文原係作者於2016年3月30日在“大夏講壇”的演講稿，應《南國學術》之邀，作者又做了增補和加工，由華東師範大學人文學院李佳博士翻譯。]

① G. Tihanov, “Cosmopolitans without a Polis: Towards a Hermeneutics of the East-East Exilic Experience (1929-1945)”, *The Exile and Return of Writers from East-Central Europe* (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2009), 123-143.